*Rémi GOUNELLE*
*Université de Lausanne*

# LA DIVINITÉ DU CHRIST EST-ELLE UNE QUESTION CENTRALE DANS LE PROCÈS DE JÉSUS RAPPORTÉ PAR LES *ACTA PILATI*?

*Reconsidering G. W. H. Lampe's study on the trial of Jesus in the* Acta Pilati, *this article shows that it is not the question of Christ's divinity which constitutes the central motive of this part of the text (*Acts of Pilate, *greek version A, 1-9) but the theme of his royalty. The author concludes that only a literary analysis of the whole of the* Acts of Pilate, *which takes in account all the different literary levels and devices, will allow a better appreciation of the different parts of the narrative. To conduct this study scholars need a new, reliable edition of the* Acta Pilati.

*Prenant comme point de départ l'étude de G. W. H. Lampe sur le procès de Jésus dans les* Actes de Pilate, *cette contribution montre que le motif central de cette partie du texte (*Actes de Pilate *grecs A, 1-9) est moins la divinité du Christ que plutôt le thème de sa royauté, et conclut sur l'urgence d'une édition scientifiquement satisfaisante permettant une analyse littéraire globale des* Actes de Pilate, *qui tente de saisir dans le détail les divers niveaux du récit et leurs imbrications.*

Il y a un peu plus de dix ans, G. W. H. Lampe publia une étude sur le procès de Jésus dans les *Actes de Pilate* dans le cadre d'un ouvrage plus vaste qui abordait la question des rapports entre Jésus et les autorités politiques de son temps[1]. Ce travail est à notre connaissance le seul qui aborde les neufs premiers chapitres de cet apocryphe comme un tout et qui tente

**1.** G. W. H. LAMPE, « The Trial of Jesus in the *Acta Pilati* », dans E. BAMMEL – C. F. D. MOULE, éd., *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, 1984, p. 173-182 (désormais : LAMPE).

d'en saisir la structure et la portée théologique[2]. En cela, il est novateur, et les résultats auxquels il conduit méritent d'être examinés dans le détail.

Dans une première partie de son enquête, G. W. H. Lampe a examiné les mentions d'*Actes de Pilate* chez Justin, Tertullien, Épiphane, et Eusèbe de Césarée. Selon lui, plusieurs de ces témoignages mettent en valeur le thème de la divinité du Christ[3]. Il passe ensuite aux *Actes de Pilate* conservés, dans lesquels il retrouve — sans grande surprise — la même problématique.

Nous aimerions contester cette lecture des *Actes de Pilate* conservés[4]. Elle nous semble en effet beaucoup trop valoriser

**2.** Sur le procès de Jésus dans les *Acta Pilati,* cf. aussi: E. VON DOBSCHÜTZ, « Der Process Jesu nach den *Acta Pilati* », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 3 (1902), p. 89-114, et la réponse de Th. MOMMSEN, « Die Pilatus-Acten », *ibid.,* p. 198-205; J.-D. DUBOIS, « L'affaire des étendards de Pilate dans le premier chapitre des *Actes de Pilate* », dans E. LIVINGSTONE, éd., *Studia Patristica* 29, Louvain, 1989, p. 351-358; C. CHABROL, « Remarques sur deux textes apocryphes (Actes de Pilate et Évangile de Pierre) », dans C. CHABROL – L. MARIN, *Le récit évangélique* (Bibliothèque de Sciences Religieuses), Paris, 1974, p. 66-73. Nous n'avons pu consulter: C. TISCHENDORF, *Pilati circa Christum iudicio quid lucis afferatur ex Actis Pilati,* Leipzig, 1855; *Sur les actes de Pilate et sur le témoignage de Josèphe touchant la divinité de Jésus-Christ,* Avignon, Bibl. Munic., MS. 60, fin du XVII^e^, papier, 458 p., 239x177 mm, p. 52-68 [inédit].

**3.** LAMPE, p. 173-176, particulièrement p. 174 (chez Tertullien), p. 175 (à propos des faux *Actes* de Maximin Daïa) et p. 176, où le propos est généralisé. Lampe est parfaitement conscient des limites de son analyse, qui paraît parfois un peu forcée (cf. p. ex. p. 175-176, à propos d'Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* IX, 5, 1 et IX, 7, 1). On pourra compléter ce panorama notamment à l'aide de J.-D. DUBOIS, « L'utilisation des *Actes de Pilate* au quatrième siècle », *Apocrypha* 2 (1991), p. 85-98; J.-P. LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments* (Études Bibliques), Paris, 1981, p. 249-258. La bibliographie sur ces différents témoignages — particulièrement ceux de Justin et de Tertullien — est considérable; on en trouvera une liste dans R. GOUNELLE – Z. IZYDORCZYK, « Thematic Bibliography of the *Acts of Pilate* » dans Z. IZYDORCZYK, éd., *The Medieval « Gospel of Nicodemus » : Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe,* Tampe (AZ), 1997 (sous presse).

**4.** Comme G. W. H. Lampe, nous suivons la recension grecque de type A — soit la forme la plus ancienne conservée du texte — telle qu'éditée dans C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha, adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis, maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus,* Leipzig, 1876^2^, p. 210-286 (1853^1^, p. 203-265). Cette édition a été vivement critiquée dès sa parution, mais n'a

une thématique secondaire dans le récit. Étant donné que, selon G. W. H. Lampe, la divinité du Christ est le thème central des premiers chapitres des *Actes de Pilate*[5], nous commencerons par examiner ce passage stratégique. Il conviendra alors dans un second temps d'analyser la mise en scène narrative des accusations portées par Jésus dans l'ensemble du récit du procès (1-9), afin de vérifier les hypothèses dégagées dans l'étude du début de l'apocryphe. Nous pourrons alors nous interroger sur la pertinence d'analyses de ce type, qui ne prennent peut-être pas suffisamment en compte la diversité des niveaux de la narration.

## 1. L'affaire du messager qui adore Jésus et des enseignes impériales qui fléchissent à son entrée (1, 2-6)

Selon G. W. H. Lampe, les premiers paragraphes du texte (1, 2-6) — qui narrent l'adoration de Jésus par le messager de Pilate et le fléchissement des enseignes impériales à son entrée — mettent en scène le thème de la divinité du Christ et introduisent ainsi ce thème central dans le récit[6]. Qu'en est-il exactement ?

### *1.1. La divinité de Jésus*

G. W. H. Lampe a assurément raison de souligner le fait que les deux premiers épisodes mettant en scène Jésus dans le récit ont un enjeu religieux : lorsque l'apocryphe évoque l'entrée de Jésus à Jérusalem, il met dans la bouche des enfants des Hébreux le *Ps* 117(118), 25-26, conformément à *Mt* 21, 9 (et parallèles) : « Sauve-nous donc, toi qui es dans les cieux ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » (1, 3). En outre, le débat porte sur l'affirmation des enfants juifs selon laquelle Jésus est bien le sauveur (cf. 1, 3). Les Juifs le relèvent explicitement (1, 4) et demandent au messager de Pilate de s'expliquer.

pas encore été remplacée. Nous avons systématiquement vérifié que le texte édité par Tischendorf ne soit pas trop éloigné des formes grecques attestées dans les manuscrits répertoriés. Nous renvoyons d'abord à la nouvelle numérotation du texte établie en vue de l'édition des *Actes de Pilate* dans la *Series apocryphorum* du *Corpus christianorum,* puis donnons, entre parenthèses, la numérotation traditionnelle lorsqu'elle en diffère.

**5.** Cf. LAMPE, p. 177, 179.

**6.** LAMPE, p. 179.

Enfin, lorsque le messager va revoir Jésus (1, 4), le texte met en évidence ce qu'il dit, non ses gestes[7]. L'accent est donc bien mis sur la confession de foi du messager, qui réitère celle des enfants juifs à Jérusalem. De même les porte-enseigne affirment-ils qu'étant païens et au service de temples, ils n'ont pu adorer Jésus (1, 5)[8].

La question de la place de Jésus dans un cadre religieux (particulièrement dans une perspective sotériologique) est donc présente dans ces saynètes. Mais faut-il en conclure qu'elles « servent à introduire le thème central de la divinité du Christ »[9], que la suite de l'apocryphe aura pour thème central ? Nous n'en sommes pas certain.

### *1.2. Une thématique royale ?*

Dans un article paru dix ans avant l'étude de G. W. H. Lampe, qui ne semble pas en avoir eu connaissance, C. Chabrol a en effet suggéré une autre piste d'interprétation : les saynètes qui ouvrent le récit sont « une métaphore, prise au pied de la lettre, des effets de la majesté royale de Jésus »[10].

Une thématique royale semble en effet être explicitement mise en scène dans l'épisode du fléchissement des enseignes (1, 5-6) : le pouvoir romain, symbolisé par les enseignes impériales, est obligé de s'incliner devant Jésus, sans que celui-ci ne fasse rien, comme lors de l'affaire du messager. Même s'il est possible que cette histoire fasse écho à l'entrée des enseignes impériales de nuit dans Jérusalem[11], son parallèle littéraire le plus proche se trouve chez Pline l'Ancien[12] :

**7.** Cf. la fin de 1, 4 : « Étant sorti, le messager fit comme avant et dit à Jésus : 'Seigneur, entre ! Le gouverneur t'appelle'. »

**8.** On notera en passant qu'avec cet épisode les « païens » font leur entrée dans le récit, puisque les porte-enseigne « serviteurs des temples » sont les premiers à être ainsi qualifiés (1, 5) ; cet élément sert à souligner leur innocence : ils n'ont pu adorer Jésus dans ces circonstances. Mais il est peut-être également révélateur de la position de notre apocryphe face aux païens : ils ne sont pas réellement concernés par les débats sur la personne de Jésus, dont, manifestement, le message ne s'adresse qu'au peuple juif. Ainsi lorsque les porte-enseigne affirment leur innocence, ils signifient dans le même temps leur désintérêt pour ce qui se passe : adorant leurs dieux, ils ne pouvaient tout simplement pas adorer Jésus.

**9.** LAMPE, p. 179.

**10.** C. CHABROL, *art. cit.*, p. 66.

> Cn. Pompée, qui se disposait ... à entrer dans la maison de Posidonius, célèbre par son enseignement de la philosophie, interdit au licteur de frapper à la porte, selon l'usage : l'homme qui avait vu l'Orient et l'Occident s'incliner devant sa porte, fit incliner ses faisceaux devant la porte de la science.

Nous sommes bien ici dans un contexte de soumission (ou, *a contrario,* d'affirmation) d'une puissance politique devant une puissance d'un autre ordre.

De même le messager de Pilate est-il accusé d'avoir agi envers Jésus « comme envers un roi », si on en croit les Juifs eux-mêmes (1, 2). Mais bien que le récit donne ainsi lui-même au lecteur la clef qui devrait lui permettre d'interpréter cette saynète, le geste du messager reste en grande partie obscur. D'une part en effet, la nature du linge qu'il étend par terre reste sujette à débat, car le terme φακεόλιον[13] qui se trouve dans certains manuscrits fait l'objet d'âpres discussions depuis plusieurs siècles[14]. Certains, invoquant le terme καθάπλωμα qui figure dans d'autres témoins, et se fondant sur des textes grecs tardifs, pensent qu'il s'agit d'un turban[15]; pour d'autres, d'un

**11.** Cf. J.-D. DUBOIS, *art. cit.* (n. 2), p. 356-358.

**12.** PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* VII, 30, 112 (texte cité dans LAMPE, p. 179; nous reprenons la traduction de R. SCHILLING, Paris, 1977, p. 79).

**13.** Ce terme a de nombreuses variantes orthographiques: φακεώλιον (orthographe retenue par C. von TISCHENDORF, *op. cit.*), φακιόλιον, φακιώλιον, φακεωλίς, φακιόλιν.

**14.** On pourra avoir une idée de la virulence des querelles sur ce mot dans le *Thesaurus ecclesiasticus* de J. C. SCHWEITZER [SUICERUS], dans lequel la notice consacrée à φακιώλιον commence ainsi: *Qui « phakiolion », facialem esse uolunt, errant* (t. 2, Amsterdam, 1728², col. 1410b).

**15.** Le recours au terme καθάπλωμα pour expliquer φακεόλιον doit être rejeté pour quatre raisons: il est très peu attesté par les manuscrits (qui, pour la plupart, emploient partout φακεόλιον ou φακιόλιον) et probablement secondaire. En outre, la signification de ce mot rare est loin d'être certaine, comme l'avait déjà remarqué J. C. THILO (*Codex apocryphus Noui Testamenti,* I, Leipzig, 1832, p. 507). D'autre part, le premier témoin connu de l'emploi de φακιόλιον pour désigner un turban est PALLADIUS qui, dans son *Histoire Lausiaque,* emploie ce terme pour désigner l'unique vêtement porté par Isodore (cf. C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius,* vol. 2, Cambridge, 1898 [réimpression: Hildesheim, 1967], p. 15, l. 15); si on excepte ce témoin, dans lequel le sens du terme φακεόλιον n'est pas si évident que ne le laisse penser l'unanimité des traductions que nous avons consultées, aucun autre texte attestant cette signification de façon claire ne semble être antérieur au VI^e^ siècle (cf. notamment la liste dressée par E. A. SOPHOCLÈS

linge entourant les faisceaux[16]; pour quelques-uns enfin, parmi lesquels nous nous rangeons, il s'agit d'un mouchoir[17]. D'autre part, nous n'avons pas encore trouvé de parallèle à ce geste, qui permette d'en mieux saisir la signification. Quoi qu'il en soit, le recours par le messager de Pilate à l'épisode de l'entrée de Jésus à Jérusalem pour justifier son geste (1, 3) renvoie directement à une problématique royale, déjà présente dans les évangiles canoniques[18].

dans son *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New-York, 1887, p. 1133a, *s. v.* φακιόλιον), ce qui fait problème, car la recension grecque A des *Acta Pilati* est réputée antérieure pour des raisons pertinentes (cf. R. A. LIPSIUS, *Die Pilatus-Akten kritisch untersucht*, Kiel, 1871[1], 1886[2], p. 10s). Enfin, le récit précise que le messager tenait ce linge dans sa main, ce qui ne se comprend guère s'il s'agit d'un turban. Cf. aussi C. DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis*, vol. 2, Paris, 1678, col. 338b, et IDEM, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis*, vol. 2, Lyon, 1688, col. 1657-1658, qui renvoie notamment aux *Acta Pilati* sous le nom *Commentarius S. Joannis Theologi de JC apocryphus MS.*

**16.** Ce sens est obtenu par le rapprochement de φακεόλιον avec φάκελον (sur ce terme, cf. H. ESTIENNE [STEPHANUS], *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. 8, Paris, s. d., col. 595-596; H. G. LIDDELL – R. SCOTT – S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968, col. 1913a). Ce sens ne nous paraît pas pertinent dans le contexte du récit: il ne s'agirait en effet que d'un ruban, qui maintient ensemble les éléments de bois composant les faisceaux. On imagine mal le messager étendant un ruban au pied de Jésus pour le faire entrer, en lui demandant de marcher dessus. D'autre part, aucune mention des faisceaux n'est faite ailleurs dans le texte des *Actes de Pilate*.

**17.** Le mouchoir était un instrument obligé du costume, notamment pour ceux qui pénétraient dans le palais impérial; il pouvait être désigné en grec par φακιώλιον, qui est une transcription du latin « facialia » (cf. É. CAHEN, « Orarium », dans C. DAREMBERG – E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, fasc. 37, Paris, 1905, col. 224b; E. SCHUPPE, « Orarium », *PRE* 35 [Stuttgart, 1939], col. 866-867). Cette interprétation trouve un support iconographique dans le ciboire de Saint-Marc à Venise, dont la datation est sujette à controverse (reproduction dans P. R. GARRUCCI, *Storia dell' arte cristiana...* vol. 6, Prato, 1880, pl. 497). Le linge du messager y est en effet très proche du mouchoir de la princesse reproduit dans É. CAHEN, *art. cit.*, p. 224, ill. 5423. Le fait que la recension grecque B utilise, pour désigner le même linge, le terme grec μανδήλιον / μανδύλιον (sur ce terme, cf. J. C. THILO, *op. cit.*, p. 508) va également dans le même sens. Cf. aussi C. DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis*, vol. 2, Lyon, 1688, col. 1658. On ne peut qu'être surpris que les articles d'H. LECLERCQ consacrés au mouchoir et aux termes équivalents dans son *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* ignorent le terme φακεόλιον (art. « Manipule », vol. X/1, p.

Enfin, la gradation de ces deux épisodes, auxquels il faut adjoindre le rêve de la femme de Pilate (2, 1, qui utilise *Mt* 27, 29) va dans le même sens. Les défenseurs de Jésus sont en effet de plus en plus proches de Pilate : d'abord le messager à l'extérieur du prétoire (1, 2-4), puis les porte-enseigne dans le prétoire (1, 5-6), puis la femme du gouverneur, à son domicile (2, 1). Tout l'entourage de Pilate, professionnel et privé, est donc progressivement sous la sphère de domination du Christ, qui apparaît comme un roi plus puissant que le pouvoir romain. La peur qui s'empare de Pilate (2, 1) prouve la force de cette emprise, qui vient directement contredire l'accusation des Juifs selon laquelle Jésus ne serait qu'un usurpateur.

### *1.3. Évaluation*

Au terme de cette analyse des premières saynètes du récit, la suggestion de C. Chabrol paraît mieux ancrée dans le récit que celle de G. W. H. Lampe. Les premiers chapitres du texte semblent bien en effet introduire la figure d'un Christ-roi qui se situe dans la ligne de David (cf. 1, 3). La thématique de la divinité du Christ est cependant aussi présente dans ces quelques saynètes, mais elle n'en est pas le pivot central.

## 2. Les accusations portées contre Jésus.

L'hypothèse de G. W. H. Lampe comporte un second aspect : toutes les accusations portées contre Jésus dépendent de « la prétention blasphématoire du Christ à la divinité »[19]. « La royauté » en particulier « apparaît seulement comme un des aspects de la filiation divine »[20]. Qu'en est-il exactement ? L'analyse de l'organisation narrative des griefs mis dans la bouche des Juifs dès

---

1411s., « Mappa », X/1, p. 1717s., « Mouchoir », XII/1, p. 342s., « Orarium », XII/2, p. 2322s). On notera également, en passant, que le sens de ce terme dans l'Édit de Dioclétien n'est pas clair : pour É. CAHEN, *art. cit.* (qui renvoie à Th. MOMMSEN, « Das Diocletianische Edict über die Waarenpreise », *Hermes. Zeitschrift für classische Philologie,* 25 [1890], p. 24-25), il s'agit d'un mouchoir (cf. aussi E. SCHUPPE, *art. cit.*, col. 867) ; pour d'autres, il s'agit de linges autour des faisceaux (cf. H. G. LIDDELL – R. SCOTT – S. JONES, *op. cit.*, col. 1913a).

**18.** Cf. *Mt* 21, 5 (cf. *Za* 9, 9) ; *Jn* 12, 13.

**19.** LAMPE, p. 177.

**20.** LAMPE, p. 177.

les premières lignes du texte nous permettra de savoir si cette lecture doit être retenue.

*2.1. Les premières accusations portées contre le Christ et les réactions de Pilate*

A leur arrivée devant Pilate, les Juifs s'exclament (1, 1) : « Nous savons qu'il est le fils de Joseph le charpentier, enfanté de Marie, et il dit qu'il est fils de Dieu et roi ; mais il y a plus : il viole le sabbat et veut abroger la Loi que nous tenons de nos Pères ». Ces derniers griefs sont explicités par les Juifs à la demande de Pilate : Jésus guérit le jour du sabbat ; il agit comme un sorcier et est de mèche avec les démons.

Nous sommes en présence d'une constellation d'accusations à première vue assez confuse. Elles peuvent cependant être regroupées autour de deux grands pôles qui mettent en question l'identité de Jésus : d'une part est posé le problème de son origine et de sa prétention à la royauté (« Nous savons ... fils de Dieu et roi ») ; de l'autre celui de sa pratique religieuse en rupture avec la Loi (« mais il y a plus... »). La demande d'explicitation de Pilate aboutit à la formulation explicite des accusations de sorcellerie et de collusion d'intérêt avec Beelzebub ; l'apparition de ces griefs se fait par des glissements progressifs : Jésus viole le sabbat et abroge la Loi ; il le fait par ses guérisons le jour du sabbat, par « des actes mauvais » ; il est « mage ». Ce ne sont donc apparemment pas des points centraux, mais des développements de la pratique religieuse non conformiste de Jésus[21].

Toutes les accusations du second type sont immédiatement désamorcées par la question de Pilate qui refuse d'entrer en matière et qui reformule positivement les griefs touchant à la pratique religieuse du Christ : Jésus agit, selon lui, « par le dieu Asclépios » (1, 1)[22]. En revanche, le premier pôle reste ouvert.

**21.** On ne trouve nulle part dans la suite du texte une telle accumulation d'accusations. Les seuls endroits où plusieurs griefs sont formulés en même temps sont les suivants : 2, 3 (naissance illégitime, massacre des innocents, fuite en Égypte), 2, 5 (naissance illégitime, mage, se prétend Fils de Dieu et roi), 4, 4 (se prétend Fils de Dieu et roi), 6, (ne respecte pas le sabbat et chasse les démons), 9, 1 (se prétend Fils de Dieu et roi).

**22.** Pour P. G. CORRINGTON (*The « Divine Man ». His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion* [American University Studies, Series VII : Theology and Religion 17], New York et al., 1986, p. 283-284), la figure d'Asclépios dans ce passage renvoie à la rivalité, connue par ailleurs, entre cette divinité et Jésus. Le fléchissement des enseignes

En effet, lorsque les Juifs demandent que Jésus soit convoqué, Pilate leur demande : « Dites-moi comment je puis, moi qui suis gouverneur, interroger un roi ? » (1, 2). Les Juifs sont alors contraints d'expliciter leur position : Jésus n'est pas roi, mais se prétend tel. Les épisodes suivants (1, 2-6) vont avoir pour but de montrer que le Christ est bien roi, contrairement ce que prétendent les Juifs[23]. On notera d'emblée que la question de la filiation divine est totalement laissée de côté.

Il est nécessaire d'élargir cette analyse à la suite du récit en se demandant ce que deviennent ces différentes accusations au cours du procès.

### *2.2. Une pratique religieuse non conformiste*

Le second groupe d'accusation est celui dont le retravail par le texte paraît le plus évident. En effet, des couples d'opposition sont construits, qui montrent que les griefs ne sont pas absolus mais sont une lecture possible des actions de Jésus. Le lecteur est ainsi conduit de la lecture négative des événements (représentée par les accusations des Juifs) à leur interprétation positive (mise dans la bouche des témoins favorables à Jésus)[24].

impériales aurait pour but de montrer que ce n'est pas Asclépios mais Jésus qui est vraiment Dieu. Cette analyse, qui projette à partir d'un seul élément tout l'arrière-fonds d'une controverse pas attestée ailleurs dans le récit, est peu convaincante.

**23.** Pour une analyse du chapitre 1, cf. plus haut.

**24.** Cf. dans un sens un peu différent C. CHABROL, *art. cit.*, p. 67 : « Chacune des accusations est répétée et fait place à un témoignage positif de plus grande valeur ». On notera que ce qui différencie les interprétations positive et négative d'un même événement est la différence de regard jeté sur lui : les partisans de Jésus s'attachent au contenu et au résultat obtenu par Jésus, tandis que les Juifs s'insurgent de la méthode employée. Ce processus est constamment employé dans le récit : les Juifs protestent contre la procédure employée par Pilate pour faire comparaître Jésus (1, 2), tandis que Pilate s'enquiert de la validité du témoignage donné par le messager (1, 3-4). De même Pilate est-il émerveillé du fléchissement des enseignes impériales tandis que les Juifs accusent les porte-enseigne d'avoir eux-mêmes fait fléchir les enseignes (1, 5) — la différence de langage entre Pilate et les chefs Juifs est ici éloquente. Pilate demande : « Ne vous émerveillez-vous pas de ce que les figures (des enseignes) ont fléchi et ont adoré Jésus ? » alors que les Juifs affirment : « Nous, nous avons vu que les porte-enseigne ont fléchi et ont adoré Jésus ». Enfin (2, 1), là où Procula et son mari Pilate semblent plutôt s'attacher au contenu et au résultat obtenu par Jésus,

Ainsi en est-il de l'accusation de magie. Elle est renversée dans le discours de Nicodème (5, 1) où apparaît pour la première fois la notion de miracle : « Qu'avez-vous contre cette homme ? Cet homme fait beaucoup de miracles et de choses extraordinaires, que personne n'a fait ni ne fait ». Dans ces quelques mots apparaît l'envers de l'accusation d'être un guérisseur-sorcier portée contre Jésus depuis le début du récit. Ce que le Christ a fait (ses guérisons en particulier) n'est pas remis en cause, ni par les Juifs, ni par Pilate, ni par Nicodème, mais interprété différemment : Nicodème présente positivement tout ce que les Juifs considèrent comme sorcellerie démoniaque. Cette réinterprétation est rendue possible par l'allusion à la rivalité entre Moïse et les mages égyptiens, où se font face des médecins considérés comme des dieux (Iannès et Iambrès) et celui qui fait des miracles sur ordre de Dieu (Moïse). La possibilité que les guérisons effectuées par Jésus soient d'origine divine est affirmée (« s'ils viennent de Dieu, ces signes subsisteront »), et, par là-même, la possibilité de voir en Jésus un être « qui vient de Dieu », comme Moïse. Ainsi donc Jésus, qui était présenté en 1, 1 comme un homme qui guérit avec les démons de son côté, devient un envoyé de Dieu en Israël comme Moïse en Égypte[25].

Il en est de même pour l'opposition de Jésus à la Loi des Pères. Ce pôle est formalisé en 4, 2-3, où les Juifs qualifient Jésus de blasphémateur. A l'opposé se situe la qualification de « prophète » lancée par des hommes anonymes en 6, 4 (VIII). Ce passage du pôle négatif au pôle positif a été rendu possible dès 4, 1. Les propos de Jésus sur le Temple de Salomon étaient en effet ambigus : ils pouvaient certes être considérés comme blasphème contre Dieu, mais ils pouvaient aussi signifier que Jésus était un nouveau Salomon ou un nouveau Temple[26]. Cette ambiguïté se retrouve aussi en 4, 3 : « Moïse et les prophètes ont fait des prédictions au sujet de ma passion et de (ma) résurrection », dit Jésus. Pour les Juifs, il blasphème ; mais pour Pilate, cela n'est

les Juifs s'insurgent de la méthode employée (envoyer un songe est sorcellerie). Il y a donc différence de regard face à la réalité. Globalement, Pilate est ouvert à ce qui se passe — il pose d'ailleurs beaucoup de questions sans y donner lui-même de réponse — alors que les Juifs ont une position toute faite qui leur sert à lire ce qu'ils veulent dans ce qu'ils voient.

**25.** Cf. la liste des miracles au chapitre 6 (VI-VIII), et la façon dont les miraculés s'adressent au Christ.

**26.** Cf. *Jn* 2, 21.

pas si clair[27]. Enfin, lorsque Nicodème utilise l'*Ancien Testament* en 5, 1 pour défendre Jésus, la double interprétation reste possible : Jésus peut en effet aussi bien être un nouveau Moïse qu'un nouveau mage égyptien, tel Iamnès ou Iambrès; seul le caractère durable de ses miracles (cf. Ac 5, 38-39) permettra de trancher, affirme Nicodème. Au chapitre 6, 4 (VIII) en revanche, tout est joué : Jésus est dit prophète. En outre, on ne l'accuse plus d'agir avec les démons, mais on affirme sa souveraineté sur eux. Le blasphémateur est donc prophète, et celui qui agit en recourant à des forces démoniaques est dit supérieur aux démons.

### *2.3. L'identité de Jésus*

Si le second pan des accusations énoncées en 1, 1 est désamorcé au fil du texte et remplacé par des qualificatifs favorables au Christ, il n'en est pas tout à fait de même pour les premiers griefs formulés : « Nous savons qu'il est le fils de Joseph le charpentier, enfanté de Marie, et il dit qu'il est fils de Dieu et roi ».

En ce qui concerne la question de la naissance de Jésus, les *Actes de Pilate* ne sont pas des plus cohérents. En effet, si les Juifs affirment en 1, 1 puis en 16, 1, 2 (XVI, 2) qu'ils savent que Marie et Joseph sont ses parents, les accusations formulées en 2, 3 vont plutôt dans le sens d'une naissance marquée dès le début par le péché. Cette origine suspecte de Jésus est le point qui va être le plus rapidement réglé dans notre texte, grâce au témoignage oculaire de douze Juifs pieux en faveur de Jésus (2, 4-6). Après cette réfutation, la question paraît réglée[28].

L'accusation selon laquelle Jésus se dit « fils de Dieu » a un statut problématique. La prétention du Christ au statut de fils de Dieu n'est en effet jamais débattue dans le récit, à la différence de sa filiation terrestre (cf. 2, 3-6). Elle n'apparaît que quatre fois dans l'ensemble du procès[29], ce qui fait peu — ce d'autant plus

---

**27.** En 7, 2 (IX, 2), Pilate va jusqu'à qualifier Jésus de bienfaiteur des Juifs.

**28.** Elle ne fera qu'une discrète réapparition en 16, 1, 2 (XVI, 2).

**29.** 1, 1 : « Anne et Cayphe (...) vinrent auprès de Pilate accusant Jésus à propos de beaucoup de ses actes en disant : 'Nous savons qu'il est le fils de Joseph le charpentier, enfanté de Marie, et il dit qu'il est *fils de Dieu* et roi'... ». 2, 5 : « Anne et Cayphe disent à Pilate : 'Ces douze hommes croient qu'il n'est pas enfanté de la fornication; mais nous, toute la foule, nous crions qu'il a été enfanté de la fornication, et il est mage, et il se dit *fils de Dieu* et roi, et nous ne le croyons pas' ». 4, 5 :

que nous sommes toujours en contexte biblique, puisque l'auteur du récit a simplement transféré devant Pilate des propos que les évangiles canoniques situent lors du procès devant les chefs juifs[30]. Mais alors que, dans les passages évangéliques dont s'inspirent les *Actes de Pilate,* l'accusation de se dire fils de Dieu apparaît de façon isolée et autonome, il n'en est rien ici, puisqu'elle apparaît toujours de pair avec le thème de la royauté[31]. Voilà qui est surprenant si, comme le dit G. W. H. Lampe, les *Actes de Pilate* sont un apocryphe où la question de la divinité de Jésus est mise au premier plan — particulièrement dans une optique blasphématoire. En réalité, la question de la divinité du Christ semble à l'arrière-plan du récit, et non en ligne de mire. On peut d'ailleurs se demander si sa présence n'est pas due au seul fait qu'elle est attestée dans les évangiles canoniques[32].

L'accusation de royauté qui lui est attachée semble en revanche plus importante dans le récit, bien qu'elle n'apparaisse qu'une seule fois (en 3, 2) dans les débats qui opposent les Juifs et Pilate (2, 6 – 4, 2). Mais cette unique occurrence est mise en valeur par la place structurellement prépondérante qu'elle occupe. Dans cette séquence, le récit présente en effet une alternance des scènes d'intérieur et d'extérieur — et des thématiques qui leur sont associées[33]. Au centre de cette architecture figure la discussion en *a parte* de Pilate avec Jésus dans le prétoire sur le thème de la royauté, thème ainsi fortement mis en valeur (3, 2). En

« Pilate dit aux Juifs : 'Pourquoi faudrait-il qu'il meure ?' Les Juifs disent : 'Parce qu'il s'est dit *fils de Dieu* et roi'. » 7, 1 (IX, 1) : « Quelques-uns parmi les Juifs répondirent : 'Tu n'es pas ami de César si tu le libères, car il se dit *fils de Dieu* et roi...' (cf. *Mt* 27, 43) ».

**30.** Cf. *Mt* 26, 63-64 par. G. W. H. Lampe note avec raison que le récit du procès de Jésus dans les *Actes de Pilate* « représente un développement extrême de tendances déjà présentes dans le quatrième évangile » (LAMPE, p. 176).

**31.** Cf. *Lc* 23, 2.

**32.** On pourrait supposer que les données « fils de Dieu » et « fils de Joseph et de Marie » sont en tension, et, dès lors, constituent un pôle d'opposition semblable à ceux que nous avons dégagés plus haut. Le récit ne nous semble cependant pas permettre une telle lecture.

**33.** Séquences parallèles : 2, 6 et 4, 2 (*a parte*, innocence de Jésus) ; 3, 1 et 4, 1 (dehors, magie). Dans chacun de ces deux parallèles, la deuxième occurrence ajoute une nouveauté dans le récit : en 4, 2 Jésus est accusé d'être un blasphémateur — c'est la première apparition explicite de ce motif, pourtant sous-jacent depuis les premières lignes du texte ; en 4, 1, le débat s'est déplacé : de la recherche de celui qui va mettre Jésus à mort (recherche d'un exécutant), il est passé à la quête de celui qui assumera ultimement ce meurtre (recherche d'un responsable).

outre, la prétention de Jésus à être roi n'est pas désamorcée par le récit; aucun qualificatif contraire ne lui est opposé. Le texte ne pouvait d'ailleurs probablement pas opérer une réinterprétation de ce thème comme il l'a fait pour les autres. D'une part, il lui fallait bien mener Jésus à la mort plus ou moins conformément aux récits évangéliques. D'autre part, il n'y avait pas réellement lieu de réinterpréter puisqu'il n'y avait pas mauvaise interprétation des Écritures ou des faits et gestes de Jésus, mais méprise sur le lieu de cette souveraineté. La discussion de Jésus avec Pilate (3, 2) ne cesse en effet de l'affirmer : Jésus est bien souverain; l'accusation des Juifs est valide, mais en porte-à-faux, puisque cette souveraineté n'est pas terrestre. C'est peut-être pour cela que la sentence de Pilate s'ouvre par une reconnaissance implicite de la royauté de Jésus : « Ton peuple t'a renié comme roi » (9 [IX, 5]). L'ambiguité de cette phrase est remarquable : la formule de Pilate attribue prudemment au peuple ce refus, mais il ne se prononce pas lui-même. Elle pourrait même se comprendre : « Tu es roi, mais ton peuple ne le reconnaît pas ». Cette lecture est corroborée par le fait que Pilate ordonne que Jésus soit flagellé « selon la loi des pieux rois », le maintenant ainsi dans la sphère royale dans laquelle le récit l'a placé dès les premières saynètes.

### *2.4. Évaluation*

La grande place que G. W. H. Lampe accorde à la divinité du Christ ne paraît donc pas devoir être maintenue. La lecture de l'apocryphe fait bien plutôt ressortir la thématique de la pratique religieuse de Jésus — qui fait l'objet d'un ample processus de réinterprétation — ainsi que celle de sa royauté. On notera en particulier que la question des guérisons opérées par Jésus semble avoir quelque importance, puisque c'est autour d'elle que s'articulent les deux couples contraires construits dans le récit — mage/thaumaturge et blasphémateur/prophète.

Il convient cependant de rendre justice à G. W. H. Lampe : il avait lui-même perçu les faiblesses de son analyse. Le fait que les Juifs jouent un rôle minime dans le procès et que la sentence de Pilate mentionne la royauté de Jésus lui apparaissaient en vive tension avec son affirmation de l'aspect proprement religieux des accusations portées contre le Fils de Dieu[34].

**34.** Cf. LAMPE, p. 177, où le nombre de restrictions exprimées en quelques phrases est impressionnant.

### 3. Une question à déplacer

Comment cependant expliquer l'importance de la thématique royale dans les saynètes ouvrant le récit, étant donné qu'elle n'est pas retravaillée par le récit, et qu'elle n'apparaît qu'une seule fois dans le récit du procès? Ne serait-elle pas, comme la divinité du Christ, un motif secondaire? Quelques remarques d'ensemble sur le but probablement visé par les *Actes de Pilate* s'imposent.

Les *Actes de Pilate*, par leur utilisation intensive — mais non exclusive — des évangiles canoniques[35] ne se présentent pas comme un nouvel évangile, écrit pour les concurrencer. L'attribution du texte à Nicodème, qui l'aurait rédigé et transmis aux chefs juifs[36], et non à une figure apostolique connue, en est un signe. Il s'agit plutôt d'un apocryphe qui se fonde sur le canon pour l'expliquer, ne retenant que les épisodes qui posent problème. Cet aspect herméneutique apparaît notamment dans le fait que ni la résurrection, ni l'ascension du Christ, ne sont racontées par le narrateur mais qu'elles sont mises dans la bouche de témoins oculaires. Le narrateur se contente de mettre en scène les témoignages pour leur assurer la validité nécessaire, mais ne reprend pas à son compte le récit des événements[37]. L'ensemble du récit est ainsi une sorte d'exégèse dialoguée de séquences bibliques.

Dès lors, la question de la thématique centrale des *Actes de Pilate* n'est peut-être pas très pertinente. Cet apocryphe est en effet important en tant qu'il révèle des querelles sur la réalité de certains événements et/ou sur l'interprétation à leur donner. Dans une telle perspective, ni la thématique royale ni le problème de la divinité du Christ ne paraissent centraux, puisque le récit ne leur accorde pas beaucoup d'intérêt. La question de la pratique religieuse de Jésus (particulièrement de ses miracles, motif récurrent dans le récit et qui fait le pont entre les diverses

**35.** Pour une évaluation du matériau canonique repris dans les *Actes de Pilate* grecs A, cf. la synopse de R. W. FUNK, *New Gospel Parallels,* II : *John and the Other Gospels* (Foundations and Facets), Philadelphie, 1985, p. 288-346.

**36.** Cf. Prologue (Prologue, II). La Préface (Prologue, I), qui attribue la traduction du récit à Énée, est mal attestée dans la tradition manuscrite grecque, et n'est peut-être pas primitive.

**37.** Cf. dans le même sens, C. CHABROL, *art. cit.,* p. 67 : « L'ensemble de ce procès semble avoir pour but de *convaincre* le cœur de la communauté traditionnelle de la vérité du message évangélique » (c'est l'auteur qui souligne).

accusations), et de son lien avec le judaïsme, sont en revanche des thèmes sensibles étant donné le soin que l'apocryphe met à les retravailler. Le problème de la naissance prétendûment illégitime de Jésus devait également faire partie des polémiques connues du rédacteur de l'apocryphe, mais la rapidité avec laquelle il est réglé (par le témoignage de douze Juifs pieux qui avaient assisté aux fiançailles de Joseph et de Marie) laisse penser qu'il était secondaire.

Mais, au-delà des réponses à des polémiques portant sur des points précis des récits évangéliques, se dessine une perspective d'ensemble qui est celle du rédacteur. C'est à ce niveau que la thématique royale semble importante. Dès les premières saynètes, la figure du Christ est en effet construite en ce sens, sans que le texte cherche à modifier l'opinion de son lecteur sur cette accusation. La divinité du Christ ne semble en revanche pas non plus centrale sur ce plan. Elle est subordonnée à la thématique royale, et sert à montrer qu'il ne s'agit pas d'un roi ordinaire, doué d'une puissance ordinaire, mais d'un souverain exceptionnel, qui est appelé à régner sur la terre entière, comme le chante le peuple juif à la fin du récit (16, 4 [XVI, 8]) : « Et le Seigneur sera l'unique roi sur toute la terre en ce jour. Et il n'y aura qu'un Seigneur, et son nom sera unique, et le Seigneur sera notre roi. Il nous sauvera. Personne n'est semblable à toi, Seigneur. Grand es-tu, Seigneur, et grand est ton nom ! »[38].

## Conclusion

Au terme de cet examen critique de quelques conclusions de G. W. H. Lampe, il convient de rappeler l'urgence d'une analyse littéraire globale des *Actes de Pilate,* qui tente de saisir dans le détail les divers niveaux du récit, et leurs imbrications. Le manque d'édition scientifiquement satisfaisante de cet apocryphe et la variété des formes textuelles connues ne facilitent certes pas un tel travail. Il est cependant probable qu'une analy-

**38.** Le récit de descente aux Enfers (17-27), tel qu'on le lit dans la recension latine A, souligne aussi la royauté et l'omnipotence du Christ, bien que d'une manière différente du récit du procès. Cf. R. GOUNELLE, « Pourquoi, selon l'*Évangile de Nicodème*, le Christ est-il descendu aux Enfers ? », dans J.-D. KAESTLI – D. MARGUERAT, éd., *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue* (Essais bibliques 26), Genève, 1995, p. 67-84.

se de ce type renouvellera la connaissance d'un texte qui se donne lui-même, à travers ses prologues, comme le résultat d'un processus soigné d'écriture[39].

**39.** Cf. particulièrement le Prologue (Prologue, II), qui emploie les verbes ἱστορεῖν et συντάσσειν pour caractériser la narration de Nicodème.